

Culture a confine

Rivista interculturale
Revue interculturelle
Intercultural review

culture a confine

anno 2005 - numero 1

dossier:

L'Occidentalizzazione del mondo



articoli:

Chi è l'Occidente ? Problemi di identità
di Samuele Calzone

La democrazia degli Altri
di Antonio Giorgi

**Detenzione e diritti dei detenuti
di Guantanamo**
di Iacopo Conti

**Parlare di Occidentalizzazione
del mondo**
di Nathanael Gobenceaux

**Dalla mondializzazione ...
all'occidentalizzazione**
di H. Odz

Civilité et Humanité selon René Girard
di Florian Du Pasquier



**LA DEMOCRAZIA DEGLI "ALTRI":
LE RADICI GLOBALI DELLA CULTURA DEMOCRATICA**

di Antonio Giorgi

Non c'è ragione di stupirsi che in Irak le prospettive immediate di democrazia, che dovrebbe essere introdotta dalla coalizione militare anglo-americana, siano considerate con sempre maggiore scetticismo. Le evidenti ambiguità negli obiettivi dell'occupazione, il suo stesso prolungarsi senza un termine preciso, e una generale mancanza di chiarezza sul processo di democratizzazione rendono questi dubbi inevitabili. Le recenti vicende irakene, al di là delle comprensibili critiche rivolte ai mezzi (la soluzione militare) con i quali la coalizione statunitense sostiene di avere esportato la democrazia nel paese, hanno tuttavia alimentato una diffusa sfiducia nella possibilità, e nella stessa opportunità, di fornire un sostegno globale alla lotta per la democrazia in tutto il mondo, dove numerosi movimenti democratici (ieri in Sudafrica, Argentina e Indonesia, oggi in Birmania, Zimbabwe e altrove) riflettono la determinazione dei popoli a combattere per il riconoscimento della propria partecipazione politica. Ma conducendo un'analisi più ampia, che non si limiti al caso irakeno, che, è sempre bene ricordare, va considerato nel suo specifico contesto, è lecito domandarsi se questa sfiducia si riveli realmente fondata.

Una obiezione contro la causa globale della democrazia che di recente ha trovato largo seguito nei dibattiti di politica internazionale riguarda i dubbi di carattere storico e culturale sull'opportunità di proporre la democrazia a popoli che, si dice comunemente, non la "conoscono". Sostanzialmente il sostegno alla democrazia come regola valida per tutti, che giunga da parte di istituzioni nazionali o internazionali o anche da attivisti dei diritti umani, implicherebbe in quest'ottica l'imposizione di costumi e di valori occidentali a società con una cultura diversa. Questa obiezione presuppone non solo e non tanto il riconoscimento che nel mondo contemporaneo la democrazia, in quanto forma di governo compiutamente realizzata in un assetto costituzionale, è diffusa prevalentemente in occidente, ma implica che essa costituisce un'idea le cui radici si possono trovare in uno specifico tipo di pensiero occidentale, che per lungo tempo è fiorito in Euro-

culture a confine

pa e in nessun'altra parte del pianeta: in questo senso democratizzare diventa in qualche modo sinonimo di occidentalizzare.

A questo punto è necessario porre una distinzione fra sistema di governo democratico, definito da un complesso di regole primarie e fondamentali, e cultura politica democratica. La seconda è evidentemente il presupposto culturale, teorico e storico del primo. Nel definire gli elementi che caratterizzano una cultura politica democratica, John Rawls, il filosofo politico americano, sottolinea, nel suo *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason revisited"* (tr. it. Torino 2001) pp. 184-87, la primaria importanza della discussione pubblica: «a definire la democrazia deliberativa è la stessa idea di deliberazione. Nel deliberare i cittadini si scambiano opinioni sulle questioni di politica pubblica, e discutono le ragioni che le sostengono». Non solo, l'idea di discussione riconosce il valore dell'imparare dagli altri, approfondendo così la conoscenza dei problemi e delle priorità individuali e collettive di una società: «essi (scil. i cittadini) suppongono che, nella discussione, i loro convincimenti possano cambiare ed essere rivisti, e perciò non li considerano solo un riflesso dei loro interessi privati». In altre parole, ogni cittadino, anche se in quanto individuo esprime interessi privati e una visione del mondo derivata da una dottrina religiosa o filosofica inconciliabile con quelle degli altri cittadini, in una libera discussione pubblica è chiamato a sostenere le proprie opinioni sulla base di concezioni e valori che egli ritiene, con buone ragioni, come ragionevolmente accettabili dagli altri cittadini in quanto liberi e uguali (criterio di reciprocità). In questo senso la pratica della libera discussione pubblica è presupposto e garanzia del pluralismo di dottrine che, invece di sopraffarsi l'un l'altra con la forza, cercano un'intesa e un'interazione sul terreno di una comune ragione pubblica. Riassumendo, una cultura democratica è caratterizzata dalla promozione di una discussione pubblica che riconosca e garantisca la diversità e il pluralismo di molteplici punti di vista, che si confrontano sulla base di una ragione pubblica fondata sul criterio di reciprocità.

Lo stesso Rawls precisa (op. cit. pp. 176-81) in verità che l'idea di ragione pubblica, e il suo esercizio nella pubblica discussione che su di essa si fonda, si applica in modo rigoroso solo a quello che lui chiama "foro politico pubblico", (tripartito in giudici costituzionali, eletti, candidati alle elezioni: in ultima analisi i protagonisti della politica attiva e i supremi garanti delle sue regole), estendendosi anche ai cittadini che non ricoprono cariche politiche, che sulla base della ragione pubblica discutono questioni di giustizia di base e valutano le argo-

culture a confine

mentazioni proposte in sede programmatica dagli eligendi: come si vede Rawls limita la sfera di applicazione della ragione pubblica solo a questioni di pertinenza strettamente politica, ovverosia, per essere ancora più precisi, riguardanti l'assetto normativo di una democrazia costituzionale. Ma se noi estendiamo, come credo legittimo sulla base dell'esperienza passata e presente, la categoria del politico dalla sfera rigorosamente statale a una più vasta, concernente i bisogni di ogni gruppo sociale che necessiti per la propria sopravvivenza o per il proprio corretto funzionamento di prendere decisioni collettive, cioè vincolanti per tutti i membri del gruppo, avremo per logica conseguenza che l'ideale della discussione pubblica, e la connessa pratica di riconoscimento e legittimazione del pluralismo, ha significato e concreta applicazione anche al di fuori del "foro politico pubblico", in quella che Rawls definisce "cultura di sfondo", cioè la cultura della società civile, con le sue chiese, le associazioni, le istituzioni scolastiche e universitarie, le società scientifiche, gli stessi gruppi sindacali e confindustriali: si tratta nel complesso di gruppi sociali riconosciuti dallo stato, ma non propriamente politici (in quanto non spetta loro decidere per una comunità di cittadini in quanto tali più o meno vasta), che prendono non di meno decisioni collettive (relative ai membri del proprio gruppo), e in quanto tali sono nelle condizioni di esprimere e realizzare in forme "istituzionali" quella cultura democratica ampia di cui abbiamo parlato. Chi non ha sperimentato forme di discussione pubblica, evidentemente con differenti punti di vista espressi, in un'assemblea sindacale o scolastica, in un consiglio di condominio o di facoltà ecc.? Anche queste sono forme di cultura democratica, seppure solo in senso ampio sono politiche.

E' da ultimo doveroso precisare, per concludere questo lungo preambolo sulla legittimità di una nozione allargata di cultura politica democratica, due osservazioni. Primo, secondo Rawls, l'applicazione di deliberazioni fondate su un'idea di ragione pubblica al "foro politico pubblico" è elemento fondante e imprescindibile di ogni democrazia costituzionale, pena il venir meno della natura democratico-costituzionale; viceversa l'applicazione della pratica della ragione e discussione pubblica alla "cultura di sfondo" (la società civile in quanto costituita, in una duplice dimensione, da individui-cittadini e gruppi sociali) rappresenta, è vero, «una fonte di vitale importanza per la forza, il vigore, la solidità» di una democrazia (op. cit. p. 181), ma l'affievolirsi della prima non intacca formalmente la natura della seconda, ma piuttosto ne mina la salute (e a lungo andare, aggiungo io, anche la natura). Detto altrimenti, in una prospettiva più propriamente storica, l'ordinamento compiutamente democratico di una società non è rappresentato da

culture a confine

uno stato che si inverte una volta per tutte con l'istituzionalizzazione di determinate regole, definite appunto democratiche, che ne definiscano l'assetto politico (ciò che potremmo chiamare "democratizzazione dello stato"), ma presuppone piuttosto valori e principi, fondati sulla partecipazione e sulla condivisione delle responsabilità politiche in senso lato, la cui realizzazione storica si traduce in un processo, un lungo cammino che ha la sua premessa culturale nella valorizzazione di alcune fondamentali istanze di cultura democratica e liberale, il suo snodo iniziale, evidentemente imprescindibile, nella fondazione di istituzioni politiche costituzionalmente democratiche, e all'orizzonte una prospettiva potenzialmente indefinita nella direzione di una "democratizzazione della società" nelle sue varie articolazioni, dall'apparato scolastico e burocratico a quello industriale. E' chiaro che i due piani, il politico-statuale e il socio-economico, si integrano e supportano reciprocamente: mai come oggi nella storia della democrazia è risultato evidente che in presenza di una organizzazione dei rapporti socio-economici fondata sul dominio non regolato di un'élite sempre più ristretta, anche le stesse forme e gli stessi poteri dello stato democratico tendono a svuotarsi e a perdere il loro significato originario.

Secondo, l'idea di ragione pubblica "politica" è fondata, lo abbiamo visto, sul concetto di "cittadini liberi e uguali"; viceversa, l'idea di ragione pubblica che è alla base delle discussioni nell'ambito della società civile e dei suoi gruppi, poiché questi gruppi non definiscono i propri membri in base alla nozione pubblica di cittadino, bensì in base ad altre nozioni "private" (studente, operaio, professore, tecnico, iscritto al sindacato ecc.: è il mondo dei rapporti economici reali, lo avrebbe definito Marx), può (non è detto che lo faccia) ammettere al proprio interno criteri gerarchici e non egualitari, così come gerarchica può essere la struttura del gruppo all'interno del quale la discussione avviene. Sostanzialmente, valori e pratiche di cultura democratica come la promozione di una discussione pubblica fondata sulla libera espressione di diverse opinioni potranno trovare realizzazione anche all'interno di ordinamenti politicamente non democratici, strutturati cioè secondo varie forme del principio gerarchico di autorità, e, pur non potendone influenzare direttamente la sfera delle deliberazioni politiche collettive, in ultima istanza affidate in tali sistemi all'autorità di determinate gerarchie, possono contribuire a crearvi l'humus idonea per sviluppare, a partire da una pratica di libera discussione pubblica, una rivendicazione tanto a un allargamento di partecipazione, quanto al riconoscimento di un concreto valore

culture a confine

decisionale per tali pubbliche discussioni, attraverso l'adozioni di pratiche come il voto a maggioranza. E' a tal proposito evidente che un processo deliberativo, per potersi definire compiutamente democratico, deve ammettere al proprio interno non solo, in prima istanza, lo svolgimento di una libera discussione pubblica fra posizioni e opinioni diverse, la cui libera espressione deve essere garantita e promossa (in presenza di una posizione espressa monoliticamente unica, un caso che nella dinamica concreta di una società realmente liberale storicamente non si dà, viene meno una reale alternativa di scelta, e dunque la necessità stessa della discussione e dell'elaborazione di un processo deliberativo democratico, in quanto sviluppato appunto per dirimere su basi paritarie il confronto e lo scontro di posizioni contrapposte); ma, in seconda istanza, anche il diritto di partecipazione a detto processo deliberativo, diretta o, secondo le circostanze, mediata dal sistema della rappresentanza, del numero più alto possibile di membri del gruppo sociale entro cui e per cui la deliberazione si svolge; e, in terza istanza, la definizione di criteri, come quello del voto con la regola di maggioranza (che non è peraltro l'unico, e non è detto che sia sempre il migliore), che garantiscano che il dibattito si traduca in una decisione legittima, e vincolante per tutto il gruppo, che sia effettivamente espressione delle dinamiche di interazione deliberativa rappresentate dal confronto fra le diverse opinioni espresse in sede di discussione pubblica. Non di meno, ed è bene ribadirlo in modo definitivo, l'elaborazione stessa di regole che fondano un modello di stato democratico, come il suffragio universale e la regola di maggioranza, presuppone logicamente e storicamente il riconoscimento e la legittimazione dell'esistenza di opposti interessi, dottrine, concezioni in contrasto reciproco all'interno di una comunità sociale; ed è proprio laddove questa diversità di posizioni si è confrontata sul terreno di una libera discussione, piuttosto che su un campo di battaglia, che si è preso atto della necessità di definire principi e regole che ne legittimino il diritto di partecipazione e l'esito (decisione legittima accettata da tutti): nell'ideologia democratica questi principi e queste regole devono fondarsi su un criterio di condivisione della responsabilità politica fra tutti gli individui che fanno parte della comunità sociale, in quanto inalienabilmente liberi e uguali, e quindi soggetti di diritto politico, chiamati cioè a esprimere i propri interessi e le proprie istanze politiche in sede di deliberazione pubblica, sulla base di una ragione pubblica che sia accettabile dagli altri membri in quanto liberi e uguali. In questo senso è certamente corretto affermare che un sistema liberale (a vario titolo e in varie forme, ché niente è stato storicamente più multiforme del liberalismo) è il presupposto storico e

culture a confine

culturale di un sistema democratico, il quale ultimo costituisce, in ultima analisi, il compiuto inveramento del primo.

E' da notare, a margine, che queste concezioni ideali influenzano direttamente il concreto funzionamento di uno stato democratico. Da più parti, soprattutto nella letteratura dedicata agli affari internazionali, si sente dire che l'essenza della democrazia è rappresentata da libere elezioni (così si è ad esempio espresso Samuel Huntington nel suo *La terza ondata*. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo (tr. it. Bologna 1995) p. 32); ma anche il voto è destinato a rivelarsi inadeguato, se non è preceduto da un serio e libero dibattito sull'operato del governo e sulle più importanti questioni di politica pubblica, tanto fra i candidati alle elezioni quanto nella cittadinanza che è chiamata ad eleggerli con il voto. In effetti, i diritti di libertà sanciti in tutte le costituzioni democratiche (diritto di opinione, di libera espressione della propria opinione, di associazione, di riunione ecc.) hanno, tra le altre, proprio la funzione di garantire che coloro che sono chiamati a decidere o a eleggere coloro che decidono siano messi in condizione di esprimere in piena libertà alternative reali (i primi) e di poter scegliere con consapevolezza tra l'una e l'altra (i secondi). Tutto questo implica evidentemente, proprio sul piano costituzionale, la necessità di garantire «occasioni pubbliche per una discussione ordinata e seria sulle questioni fondamentali e i problemi di politica pubblica» (J. Rawls, op. cit. p. 186), che possano al tempo stesso promuovere nella collettività una cosciente educazione alla cittadinanza e una approfondita informazione su tali problemi. La censura, il monopolio dei media, il condizionamento sempre più soffocante dei finanziamenti privati alle campagne elettorali sono elementi che distorcono completamente la libera discussione pubblica e i suoi processi deliberativi, che diventano così dominio degli interessi delle imprese donatrici e degli uomini politici e partiti che ne sono espressione. In un regime compiutamente democratico, per quanto utopistica o ingenua possa sembrare questa constatazione, è non di meno vero che i processi deliberativi pubblici (collettivi), in quanto orientati per definizione in senso ascendente (dal basso verso l'alto), debbono essere liberati dalla "sciagura del denaro", che riflette gli interessi della sfera privata e configura, nella misura in cui questa non può essere presumibilmente e ragionevolmente ridotta a condizioni di perfetta uguaglianza, un orientamento discendente (dall'alto verso il basso, da chi ne ha di più a chi ne ha di meno).

culture a confine

Ebbene, questa cultura democratica ampia, che abbiamo tentato di delineare come caratterizzata da incoraggiamento della discussione pubblica e del pluralismo, è effettivamente parte di una tradizione esclusivamente occidentale, come sostiene ad esempio Samuel Huntington, dicendo che «il senso di individualismo e la tradizione di diritti di libertà» tipici dell'Occidente «sono senza eguali tra le società civili» (Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale (tr. it. Milano 2003) p. 94)? In tal caso favorire e sostenere la creazione di sistemi di governo democratici, che presuppongono l'attitudine a una cultura politica democratica in senso lato, equivarrebbe effettivamente a imporre tradizioni e valori storicamente occidentali.

Il primo punto debole di questa tesi sta nel considerare la tradizione occidentale in modo monolitico e uniforme. Per quanto siano certamente presenti nel pensiero occidentale filoni che riconoscono l'importanza della tolleranza e del dialogo, soprattutto a partire dall'età illuministica, non è certo difficile trovare nella storia della cultura occidentale esempi contrari, come tutta la letteratura medievale favorevole all'Inquisizione, molte opere di Tommaso d'Aquino e di altri autori cristiani, per non parlare dei teorici della razza vissuti sotto il nazismo. A livello di comportamenti politici concreti, la presunta tolleranza occidentale è sinceramente difficile da rintracciare, fra crociate, guerre di religione, brutali domini coloniali, genocidi ecc. Esempi in positivo, per carità, ce ne sono, e non solo negli ultimi 50 anni, ma credo sia bene relativizzare decisamente il discorso. E nell'ambito più ristretto della stessa pratica e ideologia della democrazia, l'esperienza, pur importantissima, della polis ateniese nel V-IV sec. a.C. restò un modello assolutamente isolato e senza seguito nella storia politica e culturale europea dei secoli successivi, e fu riscoperta solo 2000 anni dopo, nel '600, dove fu prima al centro di vivaci dibattiti politici e filosofici, e quindi, solo nei due secoli successivi, acquisì un consenso tale da alimentare gli ideali che ispirarono le rivoluzioni liberali e democratiche dell'età industriale. Nella storia dell'Occidente, complessivamente considerata, non si può certo individuare un impegno storico progressivo e uniforme verso la democrazia. Bisogna sempre distinguere fasi, momenti, regioni ecc. Risulta pertanto anche a una sommaria analisi assolutamente discutibile l'idea di Huntington che «le caratteristiche peculiari dell'Occidente, quelle che lo distinguono dalle altre civiltà, sono antecedenti alla sua modernizzazione: l'Occidente era Occidente molto prima di essere moderno» (op. cit. p. 90)

Seconda obiezione, speculare alla prima, è che, se abbandoniamo le facili gene-

culture a confine

ralizzazioni, non possiamo certo definire il mondo non occidentale come universalmente dispotico e intollerante. Quando, nel XII sec. il filosofo ebreo Maimonide fu costretto a fuggire da un'intollerante Europa, dove era perseguitato, trovò benevola accoglienza nel mondo arabo e ottenne un posto d'onore e d'influenza alla corte dell'imperatore Saladino al Cairo. Non è, questa, una vicenda eccezionale. Nonostante il mondo contemporaneo sia pieno di conflitti fra musulmani ed ebrei, i principi musulmani del mondo arabo e della Spagna medievali potevano vantare una lunga storia di integrazione degli ebrei quali membri a pieno titolo della comunità sociale, nel pieno rispetto della loro posizione, spesso eminente. Nell'emirato di Cordoba del X sec. con il califfo Abd al - Rahman III collaborava il gran visir ebreo Hasdai ibn Shaprut, in un ruolo quindi di massima responsabilità (cf. M. R. Menocal, *Principi, poeti e visir. Un esempio di convivenza pacifica tra musulmani, ebrei e cristiani* (Milano 2003) p. 83). Analogamente, quando in India, nel XVI sec., l'imperatore moghul Akbar, con la sua fiducia nel pluralismo e nella funzione costruttiva delle discussioni pubbliche, proclamava la necessità della tolleranza e si impegnava a favorire un dialogo fra genti di fedi diverse (indù, musulmani, cristiani, parsi, jainisti), in Europa vigeva ancora una severissima inquisizione. Nel 1600, mentre Akbar parlava di tolleranza ad Agra, Giordano Bruno era condannato al rogo per eresia in Campo dei Fiori.

Anche la tradizione di promozione della discussione pubblica che trova riscontro nella cultura democratica ateniese e, seppure in termini più ristretti, nella repubblica romana, non è certo un esempio isolato nel mondo antico. L'importanza assegnata alla deliberazione pubblica dagli intellettuali buddisti non fu soltanto all'origine di importanti dibattiti su argomenti religiosi e secolari in India e nell'Asia orientale e sud-orientale, ma portò all'organizzazione di alcuni fra i primi esempi di veri e propri concili, il primo dei quali si tenne poco dopo la morte di Siddharta Gautama, nel V sec. a.C. Questi concili si occupavano principalmente di risolvere divergenze su principi e pratiche religiose, ma trattavano anche problemi di natura sociale e civica, e servivano a consolidare la pratica della discussione aperta su questioni contese. Il concilio più grande, il terzo, ebbe luogo nel III sec. a.C., con il patrocinio dell'imperatore Ashoka, a Patna, allora capitale dell'India. Il sovrano riponeva particolare fiducia in una deliberazione sociale priva di violenza e animosità, come risulta chiaramente dal modo in cui si esprime nell'editto di Erragudi: «la crescita degli elementi essenziali del Dharma al comportamento corretto è possibile in molti modi. Ma la radice sta nel misurato controllo delle parole, in modo che non ci sia l'esaltazione della propria setta

culture a confine

o la denigrazione di altre sette in occasioni inappropriate, e si deve mantenere un atteggiamento moderato anche nelle occasioni appropriate. Al contrario, le altre sette dovrebbero essere debitamente onorate in ogni modo e in tutte le occasioni (...) Se una persona agisce altrimenti, non soltanto insulta la propria setta ma danneggia anche le altre. In verità, se una persona disprezza le altre sette e loda la propria allo scopo di glorificarla solo per il suo attaccamento a essa, insulta profondamente la propria setta». In Giappone, all'inizio del VII sec. d.C., il principe buddista Shotoku non solo inviò missioni in Cina per acquisire conoscenze nel campo artistico, architettonico, astronomico, letterario e religioso (non solo testi buddisti, ma anche taoisti e confuciani), dimostrandosi aperto a un libero confronto e dibattito culturale, ma emanò nel 604 d.C. una costituzione relativamente liberale, nota come "la Costituzione dei 17 articoli". Questa costituzione poneva l'accento, proprio nello stesso spirito della Magna Carta (emanata in Inghilterra 6 secoli dopo), sul fatto che «le decisioni su questioni importanti non devono essere prese da una sola persona. Devono invece essere discusse da molte persone (...) Non dobbiamo provare rancore quando qualcuno non è d'accordo con noi. Perché tutti gli uomini hanno un cuore, e ogni cuore ha le sue inclinazioni. Ciò che per noi è sbagliato per altri è giusto, e ciò che per altri è giusto per noi è sbagliato». Questi pochi esempi, che si potrebbero moltiplicare, dovrebbero rivelarsi sufficienti ad avere ragione di uno dei cavalli di battaglia dei sostenitori di un'idea esclusivamente occidentale della cultura democratica: si tratta della celebre teoria dei "valori asiatici", per cui la "cultura asiatica" assegnerebbe più valore alla disciplina che alla libertà politica, e quindi si rivelerebbe incompatibile con le idee democratiche. Gli esempi riportati dimostrano quanto sia rischioso avventurarsi in simili generalizzazioni, quando si ha a che fare con un continente vastissimo ed eterogeneo come quello asiatico, abitato dal 60% della popolazione mondiale. Si tratta dello stesso grave errore di prospettiva di quanti presumono di rintracciare univocamente i tratti di una ben definita cultura democratica europea. Consci, in certo qual modo, della difficoltà, i cantori dei "valori asiatici" hanno pertanto tentato, per così dire, di restringere il campo, individuando nell'Asia orientale (Cina, Corea, Vietnam, Giappone) l'area di effettivo radicamento di tali valori, lasciando peraltro trasparire l'idea che, fatte le debite distinzioni, anche il resto del continente esprima sostanzialmente analoghi atteggiamenti culturali. Eppure anche quest'area più circoscritta presenta sostanziali differenze fra regione e regione, e persino all'interno di ogni singolo stato, percorsa com'è da secoli dall'intersecarsi di molteplici

culture a confine

tradizioni culturali, non solo la confuciana, la più frequentemente citata per l'interpretazione dei "valori asiatici", ma anche la buddista, la taoista, la musulmana e, dal XIII sec., anche la cristiana. Per dare un'idea delle complesse, e talora conflittuali, interazioni culturali che storicamente si verificarono in quest'area, si può citare le lamentele sulla penetrazione del buddismo in Cina sottoposte nel VII sec. all'imperatore cinese Tang da Fu-yi, un confuciano che si era messo a capo di una campagna anti-buddista: «Il buddismo è penetrato in Cina dall'Asia orientale in una forma strana e corrotta, e di conseguenza è stato meno pericoloso. Ma a partire dal periodo Han si cominciò a tradurre in cinese i testi indiani. La loro diffusione cominciò a intaccare gravemente la fede dei principi, e la pietà filiale cominciò a degenerare. Il popolo cominciò a rasarsi la testa e a rifiutare di inchinarsi davanti ai principi e ai loro antenati». Neppure per l'Asia orientale si può in ultima analisi parlare di un unanime rispetto per l'ordine a discapito della libertà: le numerosi tradizioni religiose e filosofiche, intersecandosi e influenzandosi reciprocamente, diedero vita anche in quest'area a mosaici culturali di volta in volta molto variegati. Ma venendo poi specificamente al nucleo vero e proprio di questi sempre più sfuggenti "valori asiatici", la tradizione confuciana, di cui si sottolinea sovente l'estrema rigidità delle regole di comportamento sociali che essa introdusse nell'educazione dei giovani per prepararli alla dimensione, appunto sociale e politica, della futura vita adulta, la communis opinio è anche in quest'ambito suscettibile di una più complessa problematizzazione. Anzitutto va ricordato che, se in Cina al confucianesimo spettava un ruolo di primaria importanza nell'educazione dei giovani, nell'età adulta si riscontra una tendenza diffusa ad accostarsi al taoismo, l'altra grande, e per certi versi complementare, tradizione filosofica cinese (al carattere etico e pragmatico della tradizione confuciana corrisponde, semplificando un po' le cose, quello mistico e spirituale di quella taoista), allo scopo di riacquistare e sviluppare la spontaneità originaria che era stata inibita dal peso delle convenzioni sociali (cf. Fritjof Capra, *Il Tao della fisica* (tr. it. Milano 1982) p. 120): l'interazione fra le due tradizioni filosofiche configura certamente un profilo culturale meno univoco di quello appiattito sull'influenza dell'eredità confuciana. Ma, quel che è più importante, lo stesso Confucio non ha mai raccomandato una cieca obbedienza allo Stato. Allorché Tzu-lu, duca di She, lo interroga sul «modo di servire il principe», Confucio risponde: «Digli la verità, anche se lo offende». Pur raccomandando sempre l'uso della prudenza e di una pragmatica forma di tatto, egli non rinuncia a consigliare di opporsi a un cattivo governo: «Quando nello Stato si segue la arettaa Via,

culture a confine

parole ardite e azioni ardite. Quando nello Stato non si segue questa Via, azioni ardite e parole prudenti». Anche per quanto riguarda i due pilastri dell'immaginario palazzo dei "valori asiatici", l'obbedienza allo Stato concepita in quanto naturale estensione della fedeltà alla famiglia, Confucio osserva che si possono creare reciproche tensioni, demolendo l'immagine di un sistema monolitico e immobile. Tzu-lu dice a Confucio: «Nella mia comunità vi sono persone che si comportano rettamente: se il padre ruba una pecora, il figlio dà testimonianza contro di lui». Ma Confucio replica: «Le persone della mia comunità sono diverse da costoro. Il padre nasconde le colpe del figlio e il figlio quelle del padre. La rettitudine sta in ciò». Certo, non ci si può spingere troppo in là per questa via: non risulta che Confucio abbia mai messo in discussione il principio stesso d'autorità gerarchica (raccomandando piuttosto di opporsi a chi lo incarna in modo ingiusto), cosa che d'altronde non rientra nella prospettiva e nelle intenzioni di un pensatore che si propone di elaborare, sistematizzare e tramandare la grande eredità del pensiero etico-politico cinese che lui stesso aveva ereditato da tradizioni precedenti molto antiche (sotto questo aspetto egli è davvero, propriamente, un "conservatore"). Tuttavia, nel sostenere il primato di un ponderato e prudente discernimento per valutare di volta in volta quale sia il comportamento e la scelta giusta, si mette in discussione quella concezione assolutistica dell'autorità e delle strutture politiche e sociali che identifica sotto il profilo assiologico il ruolo socio-politico e chi storicamente lo incarna. E questo, su un piano propriamente politico, ha certo a che vedere con le forme democratiche, che contemplano istituzionalmente la destituzione di un governante (senza cioè che si debba ricorrere a rivolgimenti violenti dell'ordinamento politico), la cui autorità è limitata sub lege da forme di rendicontazione del proprio operato dinanzi alla comunità politica e da mandati limitati nel tempo. Viene fatto insomma di pensare che l'assenza di esperienze storicamente documentate di forme in qualche modo riconducibili a un modello democratico in Cina, neppure a livello locale, sia da addebitare, piuttosto che a una presunta influenza della tradizione confuciana, al forte potere politico e amministrativo centralizzato a cui questa vastissima area fu da sempre, per ragioni molteplici e complesse, ma comunque storiche, soggetta. In questo contesto anche la tradizione confuciana, multiforme e complessa come tutte le grandi tradizioni di pensiero, fu naturalmente piegata e interpretata in funzione di un sostegno a questo forte potere centralizzato e alle sue strutture. E' qui appena il caso di accennare al ruolo fondamentale che la politica locale, realizzata cioè, sostanzialmente, nella dimensione di una comu-

culture a confine

nità cittadina, ha svolto nella storia delle forme democratiche, per cui cf. J. Dunn (ed.), *Democracy: The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993* (New York 1992) e D. Held, *Modelli di democrazia* (tr. it. Bologna 1997). E' un fatto che le prime forme di governo storicamente realizzate caratterizzate da elementi democratici hanno avuto una dimensione locale, e si sono esplicitate in contesti di accentuata frammentazione politica. Basti qui citare le poleis greche, le città-stato indiane, i Comuni italiani. D'altronde, che la democrazia non si potesse realizzare in grandi stati, che richiedono un forte potere centralizzato, fu esplicitamente argomentato anche in Europa da alcuni dei più importanti esponenti del pensiero illuministico, quali Rousseau e Montesquieu.

Un altro caso di deciso impegno nella direzione della comunicazione e discussione pubblica, questa volta nel campo della scienza e della cultura, ci viene dal mondo dell'Islam arabo. La grande fioritura della civiltà araba nel millennio successivo alla nascita dell'Islam rappresenta un esempio straordinario di creatività indigena combinata con l'apertura a influenze culturali esterne, spesso provenienti da popoli con credenze religiose e sistemi politici del tutto diversi. La Grecia classica, com'è noto, ebbe una profonda influenza sul pensiero arabo, proprio mentre la civiltà europea la stava dimenticando nei secoli dell'alto medioevo, così come, seppur in un settore più specialistico, ebbe influenza la matematica indiana. L'idea che sta dietro questa apertura è perfettamente descritta dall'imam Ali bin abi Taleb all'inizio del VII sec., quando afferma che «nessuna ricchezza è più vantaggiosa di quella della mente, e nessun isolamento può essere più desolato di quello creato dall'inganno». Questi sviluppi della civiltà araba medievale ci danno l'occasione di affrontare un altro sostanziale limite della teoria dell'appartenenza esclusiva della cultura politica democratica all'Occidente. Abbiamo già rilevato l'inadeguatezza di un approccio eccessivamente monolitico e univoco nell'interpretazione delle realtà culturali, che non tenga cioè conto della diversità e dei molteplici filoni di pensiero presenti all'interno di ciascuna cultura. Questa stessa prospettiva più complessa e "comprensiva" dei fenomeni culturali ci porta altresì ad evidenziare i limiti di una rigida e schematica "suddivisione" del mondo in civiltà distinte, per cui quella greca è vista come parte integrante di una tradizione "occidentale". Questa affermazione, che andrebbe quanto meno rimisurata considerando la diversa storia della varie aree dell'Europa, contiene tra l'altro un implicito elemento di razzismo nella totale riduzione della civiltà europea a quella greca, e di quella occidentale a quella europea, trascurando fra l'altro le molteplici, e tra loro diverse, tradizioni culturali che confluirono a formare que-

culture a confine

st'ultima, come, solo per citare le più significative, quella ebraica, quella araba, quella bizantina, quella germanica. In quest'ottica limitante e limitata, non si ha alcuna difficoltà a considerare i discendenti dei goti, dei visigoti, o di altri popoli europei come eredi della tradizione greca, mentre si è molto restii a riconoscere, ad esempio, la grande opera di appropriazione, interpretazione e sviluppo dell'eredità classica condotta dalla civiltà araba in età medievale, o gli stessi legami intellettuali (talora configurati come veri e propri "debiti") dei greci con gli egizi, gli iranici, gli indiani, nonostante il grande interesse che, come documentano le fonti antiche, gli stessi greci mostravano per la loro cultura, e il fascino che avvertivano quando discutevano con loro. Alcune di queste discussioni riguardavano temi direttamente o indirettamente connessi con le idee democratiche. Lo storico greco Arriano racconta che Alessandro Magno, allorché, dopo essere giunto in India, chiese a un gruppo di filosofi jainisti perché non prestassero quasi attenzione al grande conquistatore, ricevette la seguente risposta, che metteva in questione la stessa legittimità dell'ineguaglianza: «Re Alessandro, ogni uomo possiede solo quella parte di terra sulla quale poggia i piedi. Tu sei un uomo come il resto di noi, tranne per il fatto che sei sempre indaffarato e impegnato in nulla di buono, lontano miglia e miglia dalla tua patria, un fastidio per te stesso e per gli altri! (...) Presto sarai morto, e allora possiederai solo la terra sufficiente a seppellirti». A simili concezioni egualitariste erano peraltro giunti, per sviluppi paralleli, anche alcuni esiti della riflessione sofistica greca. Classificare il mondo delle idee sulla base di caratteristiche etniche comuni a popolazioni vicine costituisce insomma un criterio metodologicamente scorretto negli studi di storia del pensiero e della cultura, un criterio che non tiene conto di come si possano diffondere le influenze culturali o produrre sviluppi paralleli, delineando aree culturali dai confini estremamente labili e sfumati, e sempre riconfigurantesi a seconda del "parametro" o fenomeno culturale di cui si intenda di volta in volta verificare la diffusione e distribuzione geografica e l'evoluzione storica. Ad esempio, per tornare a noi, nulla indica, come già osservato, che l'esperienza greca nel sistema di governo democratico abbia avuto un impatto immediato nelle regioni a ovest della Grecia e di Roma (Francia, Germania, Inghilterra, a cui noi oggi attribuiamo il bollino di Europa d.o.c.g.), almeno fino al XVII sec., mentre alcune delle principali città dell'Asia, in Iran, in Battriana (odierno Afghanistan), in India, incorporarono elementi democratici nel loro tipo di governo, in larga misura per influenza greca. Per molti secoli dopo la morte di Alessandro, ad esempio, l'importante città di Susa, nell'Iran sud-occidentale, ebbe un consiglio

culture a confine

eletto, un'assemblea popolare e magistrati prescelti e selezionati dal consiglio nell'ambito di una rosa di candidati, ed eletti quindi dall'assemblea. Ci sono altresì numerose testimonianze di elementi democratici nel governo locale delle città dell'India e della Battriana nello stesso periodo; cf. W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India* (Cambridge 1951).

Nella storia delle tradizioni di promozione della discussione pubblica non si può non citare, in conclusione, il caso africano. Nella sua autobiografia, *Lungo cammino verso la libertà* (tr. it. Milano 1995, p. 29), Nelson Mandela racconta come, ancora ragazzo, fosse rimasto colpito dallo svolgimento assolutamente democratico degli incontri locali che si tenevano nella casa del reggente del suo villaggio: ognuno aveva la facoltà di parlare. Era la democrazia nella sua forma più pura. Poteva esserci una gerarchia di importanza fra gli oratori, ma tutti venivano ascoltati, sudditi e capi, guerrieri e uomini di medicina, commercianti e contadini, proprietari terrieri e braccianti. Il fondamento dell'autogoverno era che tutti gli uomini fossero liberi di esprimere la propria opinione e uguali nel loro valore di cittadini. La testimonianza di Mandela è coerente con le indagini di molti storici africani e antropologi, che hanno sottolineato il ruolo tradizionale e la perdurante importanza della responsabilità individuale e della partecipazione nell'eredità politica africana (la struttura di molti stati africani tradizionali presuppone che re e capi governino sulla base del consenso, per non parlare della struttura del governo delle comunità tribali); cf. quello che ormai è diventato un classico degli studi antropologici sulla civiltà africana, Meyer Fortes – E. E. Evans-Pritchard, *African Political Systems* (New York 1940) p. 12. Sottovalutare tutto questo e considerare le lotte per la democrazia di molti gruppi politici e della società civile africana come un tentativo di importare dall'esterno l'idea "occidentale" di democrazia sarebbe un grave errore. Questi movimenti rappresentano un tentativo di risposta alle profonde ferite inferte alla società africana da secoli di brutale dominio coloniale e dall'autoritarismo dei governi militari che lo hanno seguito nel dopoguerra. L'esempio di Mandela è illuminante: il "lungo cammino verso la libertà" fu iniziato da Mandela nella sua stessa patria, anzi nel suo stesso villaggio.

In conclusione, questo lungo viaggio nella storia di società e tradizioni non "occidentali" ci ha condotto a individuare le profonde radici storiche globali di una cultura politica democratica, definita nei termini della libera discussione pubblica che è presupposto e condizione ineludibile di ogni sistema di governo compiuta-

culture a confine

mente democratico. L'apparente modestia occidentale, che assume la forma di un'umile riluttanza a promuovere le "idee occidentali di democrazia" nel mondo non occidentale, cela in realtà dietro di sé l'imperiale appropriazione di un'eredità globale, presentata come esclusivamente occidentale ignorando tutta la sua ricca e complessa storia al di fuori dell'Occidente. Un simile atteggiamento, che non esiterei a definire, questo sì, di "imperialismo culturale", si traduce significativamente, nel dibattito sugli affari internazionali, in esiti di per sé opposti e contraddittori. A seconda delle aree regionali assunte in questione, ora, come già notato, si fa appello, per giustificare la non opportunità di un sostegno alle lotte democratiche in atto, all'apparentemente umile riluttanza a imporre "le idee occidentali di democrazia", ora invece, sempre sulla base, si badi bene, della stessa indebita appropriazione (o forse sarebbe corretto definirla espropriazione?), si proclama la necessità e la giustificazione di "esportare" la democrazia, in quanto forma di governo che, per quanto (o forse proprio perché?) inventata dall'Occidente, sarebbe di per sé la soluzione politicamente più desiderabile e auspicabile per tutti i popoli, manu militari, poiché è improbabile, si argomenta, che popoli che storicamente non ne conoscono i principi (regolarmente si fa l'esempio di quelli islamici) potrebbero svilupparla per moto spontaneo, senza il "provvidenziale aiuto" delle armi occidentali. Al di là di ogni ulteriore considerazione (e molte se ne potrebbero fare, ma ci condurrebbero evidentemente troppo lontano e al di fuori dei limitati propositi di questo contributo), la strumentalità e la subordinazione di simili argomentazioni agli interessi che trovano espressione nei rapporti di forza della politica internazionale si rivelano nella loro stessa intima contraddittorietà.

Il presente contributo costituisce una libera rielaborazione e riflessione sul testo di Amartya Sen, La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente (tr. it. Milano 2004), un volumetto agile, ma estremamente lucido e ricco di idee.

Antonio Giorgi

culture a confine